

DIE ANGLIKANISCHE KIRCHE UND DIE HERAUSFORDERUNG DER TOLERANZ IM ENGLAND DER SPÄTEN STUARTZEIT

Ulrich Niggemann

Am 8. Juni 1688 wurden sieben Bischöfe der *Church of England* in den *Tower of London* gebracht und nur eine Woche später wegen „seditious libel“ – also aufhetzender Äußerungen über den König und die Regierung – vor Gericht gestellt.¹ Hintergrund war die bereits im April 1687 von König Jakob II. erlassene *Declaration of Indulgence*, eine Erklärung, die allen Christen im Königreich Religions- und Gewissensfreiheit gewährte.² Die Erklärung war im April 1688 noch einmal wiederholt worden, ergänzt um die Anordnung, sie in sämtlichen Kirchen des Landes verlesen zu lassen.³ Sieben Bischöfe, darunter der Erzbischof von Canterbury, William Sancroft, verweigerten den Gehorsam und legten ihre Gründe in einer Petition an den König dar. In der späteren Erinnerungskultur, und bis weit in

- 1 Zum Ablauf der Ereignisse vgl. etwa John Spurr: *The Restoration Church of England 1646–1689*. New Haven 1991, S. 93–97. Kaspar von Greyerz: *England im Jahrhundert der Revolutionen 1603–1714*. Stuttgart 1994, S. 230–232. Eveline Cruickshanks: *The Glorious Revolution*. Basingstoke 2000, S. 20f. William Gibson: *The Church of England 1688–1832*. Unity and Accord. London u.a. 2001, S. 30–32. Tim Harris: *Revolution. The Great Crisis of the British Monarchy, 1685–1720*. London 2006, S. 258–269. Steve Pincus: *1688. The First Modern Revolution*. New Haven (Connecticut) 2009, S. 191–197. Mark Goldie: „The Political Thought of the Anglican Revolution“, in: Robert Beddard (Hg.): *The Revolutions of 1688. The Andrew Browning Lectures 1988*. Oxford 1991, S. 102–136, hier: S. 117–124. Gareth V. Bennett: „The Seven Bishops. A Reconsideration“, in: Derek Baker (Hg.): *Religious Motivation. Biographical and Sociological Problems for the Church Historian*. Oxford 1978, S. 267–287. William Gibson: *James II and the Trial of the Seven Bishops*. New York 2009.
- 2 Der Text selbst lässt sich möglicherweise sogar als umfassende Erklärung der Glaubens- und Gewissensfreiheit verstehen; den Kontext bilden freilich die konfessionellen Konflikte im England der Restaurationszeit, so dass die Deklaration als Freistellung christlicher Konfessionen zu lesen ist. „Declaration of Indulgence, 4. April 1687“, in: Andrew Browning (Hg.): *English Historical Documents*, Bd. 8: 1660–1714. London 1953, S. 399f. Vgl. dazu Hans R. Guggisberg: *Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984. S. 144f. John Miller: *James II*. New Haven u.a. 2000, S. 164–166, 171–173. Harris: *Revolution*, S. 211–216. Gibson: *James II*, S. 64–68.
- 3 Vgl. Miller: *James II*, S. 182. Greyerz: *England*, S. 230. Harris: *Revolution*, S. 258f. Gibson: *James II*, S. 78–83.

die Historiographie des 19. und sogar des 20. Jahrhunderts hinein, galt dieser Akt des Widerstands als heldenhaftes Verhalten.⁴

Nur ungefähr ein Jahr später, im Mai 1689, verabschiedete das englische Parlament in der Folge der *Glorious Revolution* eine Toleranzakte, die im Kern eine Legalisierung des protestantischen Nonkonformismus bedeutete, dessen Anhänger nun die Möglichkeit erhielten, in eigenen „Meeting Houses“ Gottesdienste abzuhalten.⁵ Auch dieser legislative Akt war keineswegs unumstritten, doch immerhin blieben dieses Mal nennenswerte Widerstände seitens der anglikanischen Bischöfe aus.⁶

Warum war die von Jakob verordnete Toleranz für die anglikanischen Eliten ein solcher Affront, dass sieben ihrer Bischöfe bereit waren, ihre Verweigerungshaltung mit einem Prozess zu bezahlen, der sie ihre Ämter und Güter kosten konnte? Und wie kam es, dass nur ein Jahr später eine begrenzte Toleranz im Parlament, wo die Bischöfe immerhin im Oberhaus prominent vertreten waren, durchsetzbar war?

Sicher liegt ein Teil der Antwort auf diese Fragen im Umgang mit dem Katholizismus. So ist es sicher richtig, dass die auf protestantische und die Trinitätslehre bejahende *Dissenters* beschränkte *Toleration Act* für viele eher akzeptabel war als eine weitergehende, Katholiken und Antitrinitarier einschließende Gewissensfreiheit. Es ist aber zugleich auch zu bedenken, dass es darüber hinaus ein tiefsitzendes Misstrauen vieler Anglikaner auch gegenüber Presbyterianern und anderen protestantischen Gruppen gab.⁷ Diese Feststellung verweist auf die durchaus vielschichtigen Probleme, die es lohnend erscheinen lassen, noch einmal

- 4 Die Verherrlichung der Sieben Bischöfe schlug sich in Flugschriften, Gedenkmedaillen, Kupferstichen und sogar Ölgemälden nieder; vgl. z.B. Kevin Sharpe: *Rebranding Rule. The Restoration and Revolution Monarchy 1660–1714*. New Haven 2013, S. 310f. Zur Darstellung bis ins 19. Jahrhundert Gibson: *James II*, S. 1–6. Zur Erinnerungskultur der *Glorious Revolution* vgl. jetzt Ulrich Niggemann: *Revolutionserinnerung in der Frühen Neuzeit. Refigurationen der ‚Glorious Revolution‘ in der politischen Kultur Großbritanniens (1688–ca. 1760)*. Habil. Universität Marburg 2015.
- 5 Vgl. *An Act for Exempting their Majestyes Protestant Subjects dissenting from the Church of England from the Penalties of certaine Lawes* (1 Will. & Mar. c. 18), in: *Statutes of the Realm* Bd. 6: 1685–1694. London 1819, S. 74–76.
- 6 Vgl. zum Inhalt und zur Verabschiedung Henry Horwitz: *Parliament, Policy and Politics in the Reign of William III*. Manchester 1977, S. 23–29. John Spurr: „The Church of England, Comprehension and the Toleration Act of 1689“, in: *English Historical Review* 104 (1989), S. 927–946. John Spurr: *English Puritanism 1603–1689*. Basingstoke 1998, S. 148–150. Gordon J. Schochet: „The Act of Toleration and the Failure of Comprehension. Persecution, Nonconformity, and Religious Indifference“, in: Dale Hoak und Mordechai Feingold (Hg.): *The World of William and Mary. Anglo-Dutch Perspectives on the Revolution of 1688–89*. Stanford 1996, S. 165–187. Zur klerikalen und laikalen Kritik an der *Toleration Act* vgl. Spurr: *Restoration Church*, S. 376–378.
- 7 Vgl. Jeremy Gregory: „The Church of England“, in: Harry T. Dickinson (Hg.): *A Companion to Eighteenth-Century Britain*. Malden 2006, S. 225–240, hier: S. 228. Zum Misstrauen gegenüber protestantischen *Dissenters* auch unten Abschnitt I.

grundsätzlich über den Stellenwert und die Bedeutung von Toleranz und Intoleranz im England der Restaurationszeit sowie der Phase nach der *Glorious Revolution* nachzudenken.⁸ In der breiteren Wahrnehmung der Geschichte der Toleranz nimmt England von jeher eine zentrale Stellung ein. So gilt insbesondere John Locke⁹ als *der* große Vordenker der Toleranz und der Frühaufklärung, und mit der *Toleration Act* von 1689 wurde oft ein entscheidender Durchbruch von Toleranzideen auf der staatlichen Ebene und ein legislativer Niederschlag der Philosophie identifiziert.¹⁰ Lange Zeit wurde eine in den 1680er Jahren beginnende Erfolgs- und Fortschrittsgeschichte geschrieben, die engstens verbunden war mit dem Siegeszug der Aufklärung und der säkularen Moderne. Gerade die ältere philosophische und ideengeschichtliche Forschung hat in der im Umfeld der *Glorious Revolution* von 1688/89 beginnenden Durchsetzung von Toleranzideen den wegweisenden Schritt zur Frühaufklärung gesehen.¹¹

In jüngerer Zeit ist diese modernisierungstheoretische Sichtweise freilich grundlegend in Frage gestellt worden. Jonathan Clark hat in seinen revisionistischen Arbeiten zum 18. Jahrhundert, namentlich in seiner 1985 publizierten Monographie *English Society 1688–1832*, den Durchbruch der Aufklärung in England geleugnet und das Inselkönigreich als bis weit ins 19. Jahrhundert hinein konfessionalistisch ausgerichtetes *Ancien Régime* charakterisiert.¹² Auch weniger

- 8 Mark Goldie weist zurecht darauf hin, dass insbesondere die ideengeschichtlichen Aspekte der Intoleranz bislang zu wenig Aufmerksamkeit in der Forschung gefunden haben; Mark Goldie: „The Theory of Religious Intolerance in Restoration England“, in: Ole P. Grell, Jonathan Israel u.a. (Hg.): *From Persecution to Toleration. The Glorious Revolution and Religion in England*. Oxford 1991, S. 331–368.
- 9 Bedeutend v.a. [John Locke:] *A Letter Concerning Toleration*. London 1689 [Wing/L2747]. – Zeitgenössische Drucke werden im Folgenden stets mit Fundortangabe genannt. Drucke des späten 17. Jahrhunderts werden dabei mit der Nummer aus Donald Wings Fortsetzung des Short Title Catalogue angegeben (Wing); sie sind über die Early English Books Online zugänglich. URL: <http://eebo.chadwyck.com/home>. Drucke des 18. Jahrhunderts erscheinen mit Angabe der Nummer des English Short Title Catalogue for the Eighteenth Century (ESTC) und sind über die Eighteenth Century Collections Online zugänglich. URL: <http://find.galegroup.com/ecco/> (letzter Zugriff jeweils 02.12.2015). Ausnahmsweise sind auch Signaturen der British Library, London, angegeben (BL).
- 10 Vgl. etwa Henry Kamen: *The Rise of Toleration*. London 1967, S. 234. Guggisberg: *Toleranz*, S. 145f. Yves Bizeul: „Pierre Bayle–Vordenker des modernen Toleranzbegriffs“, in: Hans Jürgen Wendel, W. Bernhard u.a. (Hg.): *Toleranz im Wandel*. Rostock 2000, S. 67–112, hier: S. 75f., 79–82. Zur Stellung Englands in der Geschichte der Toleranz auch Guggisberg: *Toleranz*, S. 139–146.
- 11 Deutlich etwa bei Christopher Hill: *Antichrist in Seventeenth-Century England*. (Oxford¹ 1971) London u.a. 1990, S. 160, der die Zunahme von Toleranz mit dem Verschwinden des Glaubens an den Antichristen sowie mit dem Aufkommen von Rationalismus und Wissenschaft identifiziert. Vgl. aber auch Ole P. Grell, Roy Porter: „Toleration in Enlightenment Europe“, in: Ole P. Grell und Roy Porter (Hg.): *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge 2000, S. 1–22, hier S. 5–8. Bizeul: *Pierre Bayle*, S. 75f.
- 12 Vgl. Jonathan C. D. Clark: *English Society, 1688–1832. Ideology, Social Structure and Political Practice during the Ancien Régime*. Cambridge (1985) 1988. Kritisch zum Konzept der

radikale Historiker haben auf die geringe zeitgenössische Wirkung eines John Locke verwiesen und die Defizite der *Toleration Act* hervorgehoben. Letztere habe vor allem durch den Ausschluß von Katholiken und Antitrinitariern deutliche Grenzen gehabt, so dass von „echter“ Toleranz keine Rede sein könne.¹³

Ganz abgesehen davon, dass es naiv wäre, die *Toleration Act* von 1689 an modernen Maßstäben messen zu wollen, erscheint jedoch insbesondere die Verknüpfung von Toleranz und Moderne bzw. Toleranz und Säkularisierung problematisch, eine Verknüpfung, die sich in negativem Sinne auch in den revisionistischen Studien noch findet, wird das konstatierte Fehlen von Toleranz hier doch als Symptom und Ausdruck einer *noch immer* vorherrschenden Dominanz des Religiösen bzw. Konfessionellen im England des 18. Jahrhunderts gedeutet.¹⁴ Die diesen Ansätzen inhärente Teleologie ist offensichtlich.

Vor diesem Hintergrund lohnt sich ein neuer Blick auf die Debatten um den Umgang mit Anderskonfessionellen im England des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts. Gerade die Frage nach der Intoleranz, nach den zeitgenössischen Perzeptionen und Deutungen, die einer weitergehenden Toleranz im Wege standen, verspricht Einblicke in Denkweisen und Selbstverständnisse, die weitaus weniger teleologische Interpretationsansätze zulassen. Es wird daher im Folgenden vor allem darum gehen zu zeigen, dass Toleranz und Intoleranz keine diametralen Gegensätze darstellten und dass sie nicht unbedingt als Indikatoren für den Grad der Säkularisierung der englischen Gesellschaft heranzuziehen sind. Vielmehr soll die These entfaltet werden, dass beide Haltungen grundsätzlich einem gemeinsamen Denkraum entstammen konnten und dass die Toleranzfrage engstens mit religiösen Erwägungen und den inneranglikanischen Auseinandersetzungen der Restaurationsepoche und der Jahre nach der *Glorious Revolution* verbunden war. Es wird daher im ersten Schritt darum gehen, noch einmal die konfessio-

Säkularisierung insbesondere in England nach 1660 auch Blair Worden: „The Question of Secularisation“, in: Alan Houston und Steve Pincus (Hg.): *A Nation Transformed. England after the Restoration*. Cambridge 2001, S. 20–40.

- 13 Zur geringen Bedeutung von Locke in den zeitgenössischen Debatten v.a. John P. Kenyon: *Revolution Principles. The Politics of Party 1689–1720*. Cambridge 1977, S. 1f., 17, 200f. Zur Bewertung der Toleranzakte Kamen: Rise, S. 211f. Guggisberg: *Toleranz*, S. 145. Klaus Schreiner: Art. „Toleranz XI: ‚Toleranz‘ als religionspolitischer Begriff im 17. und 18. Jahrhundert“, in: Otto Brunner, Werner Conze u.a. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 6. Stuttgart 1990, S. 495–605, hier: S. 499. Greyerz: *England*, S. 235f. Schochet: *Act of Toleration*, S. 166f., 177f. David L. Wykes: „So Bitterly Censur’d and Revil’d’. *Religious Dissent and Relations with the Church of England after the Toleration Act*“, in: Richard Bonney und David J. B. Trim (Hg.): *Persecution and Pluralism. Calvinists and Religious Minorities in Early Modern Europe 1550–1700*. Bern u.a. 2006, S. 295–313, hier: S. 296f. Colin Haydon: „Religious Minorities in England“, in: *A Companion to Eighteenth-Century Britain*, S. 241–259, hier: S. 241. Georg Eckert: ‚True, Noble, Christian Freethinking‘. *Leben und Werk Andrew Michael Ramsays (1686–1743)*. Münster 2009, S. 101f.
- 14 Z.B. Clark: *English Society*, S. 136. Auf das Nebeneinander unterschiedlicher Denkweisen weist zurecht hin Worden: *Question*.

nellen Frontstellungen nach der Restauration der Monarchie 1660 zu schildern und die gegenseitigen Bedrohungswahrnehmungen zu skizzieren (1.). Sodann ist die identitätsstiftende Funktion konfessioneller Homogenität zu beleuchten (2.), um schließlich auf genuin religiöse Motive für Toleranz *und* Intoleranz einzugehen und auf diesem Wege einer zu einfachen Gleichung von Säkularisierung und Toleranz entgegenzutreten (3.). Dabei stehen freilich nicht einzelne Sprecher im Mittelpunkt der Betrachtung, sondern es wird versucht, auf der Basis der vorhandenen Literatur sowie exemplarischer Äußerungen von zeitgenössischen Akteuren Fragmente der gesellschaftlichen Diskurse zu rekonstruieren. Am Ende steht dann ein knappes Fazit (4.).

1. DIE KONFESSIONELLEN FRONTSTELLUNGEN NACH DER RESTAURATION DER MONARCHIE 1660

Unmittelbar vor seiner Rückkehr nach England im Mai 1660 hatte König Karl II. in Breda eine Erklärung abgegeben, in der er seine grundsätzliche Bereitschaft deutlich machte, eine weitgehende religiöse Toleranz, wie sie bereits im Interregnum praktiziert worden war, in seinem Königreich zu akzeptieren.¹⁵ Zumindest dieser Teil der *Declaration of Breda* beruhte jedoch offenkundig auf einer Fehleinschätzung der Stimmung in England. Nicht nur das *Convention Parliament* von 1660, sondern insbesondere das 1661 gewählte *Cavalier Parliament* bestand mehrheitlich aus überzeugten Royalisten und Anglikanern.¹⁶ Es ermöglichte nicht nur die zügige Wiedererrichtung der im Zuge der englischen Revolution aufgelösten Anglikanischen Kirche, sondern verabschiedete eine Reihe von äußerst restriktiven Gesetzen, den sogenannten *Clarendon Code*, die sich insbesondere gegen die protestantischen Nonkonformisten richteten. Sie verboten ihnen religiöse Versammlungen und reaktivierten die alten Strafgesetze.¹⁷ Die anglikanische Kirche wurde dabei 1662 ganz dezidiert als Staatskirche, als „Church of England by Law established“, wiedererrichtet. Sie erhielt ihre episkopale Struktur zurück und beharrte zumindest theoretisch auf ihrer Monopolstellung.¹⁸

15 Vgl. z.B. Kamen: *Rise*, S. 202. Schochet: *Act of Toleration*, S. 173f. Greyerz: *England*, S. 204. Tim Harris: *Restoration. Charles II and his Kingdoms*. London 2005, S. 52. Neil H. Keeble: *The Restoration. England in the 1660s*. Malden 2002, S. 68–70.

16 Ausführlich Paul Seaward: *The Cavalier Parliament and the Reconstruction of the Old Regime 1661–1667*. Cambridge 1989.

17 Vgl. dazu Ian M. Green: *The Re-establishment of the Church of England 1660–1663*. Oxford 1978. Seaward: *Cavalier Parliament*, S. 162–195. Harris: *Restoration*, S. 52–56. Keeble: *Restoration*, S. 109–131. Speziell zum Klerus Kenneth Fincham und Stephen Taylor: „The Restoration of the Church of England. 1660–1662. Ordination, Re-ordination and Conformity“, in: Stephen Taylor und Grant Tapsell (Hg.): *The Nature of the English Revolution. Essays in Honour of John Morill*. Woodbridge 2013, S. 197–232.

18 Vgl. Green: *Re-establishment*, S. 81–98. Greyerz: *England*, S. 206f.

Im Hintergrund standen ganz zweifellos die Erfahrungen des Bürgerkriegs und des Interregnums. Die Enteignung der Bischöfe und das Auftreten radikalprotestantischer Strömungen, die in immer kleinere Splittergruppen zerfielen, waren ein Trauma, das erklärt, warum sich die legislativen Maßnahmen des *Clarendon Code* gerade gegen die protestantischen *Dissenters* richteten.¹⁹ Die Aussetzung der anglikanischen Liturgie wurde etwa in der *Act of Uniformity* als wesentliche Ursache der „late and unhappy troubles“ angegeben, deren Wiederholung durch strikte Beachtung des anglikanischen *Book of Common Prayer* vorgebaut werden sollte.²⁰ Angst vor einem Wiedererstarken der Nonkonformisten und vor einer erneuten Gefährdung der Anglikanischen Kirche diktierte also ganz wesentlich die restriktive Gesetzgebung. Noch im Zuge der Hugenotteneinwanderung der 1680er Jahre konnte Bischof Morley von Winchester vor einer Verstärkung des Nonkonformismus durch die französischen Calvinisten warnen und die Presbyterianer als „the most inveterate, and most irreconcilable of our enemies“ bezeichnen. Mit Bitterkeit verwies er auf die Erfahrung der Vergangenheit: „They have once all-ready shut us out of our own Churches, and will doe soe againe.“²¹ Obwohl der Antikatholizismus im anglikanischen Selbstverständnis stets eine wichtige Rolle einnahm, waren aus Sicht vieler hochkirchlicher Anglikaner die protestantischen *Dissenters* ebenso gefährlich. Zuweilen erscheinen *Dissenters* und Katholiken gar als „brethren in iniquity.“²² Ein Vorteil erwuchs den protestantischen *Dissenters* aus dem Antikatholizismus der Anglikaner daher zunächst höchstens phasenweise. 1673, in Reaktion auf den Versuch Karls II., über die königlichen Prärogative eine Toleranzgesetzgebung durchzusetzen, verabschiedete das Parlament die *Test Act*, ein Gesetz, dass jedem die Ausübung eines öffentlichen Amtes untersagte, der nicht regelmäßig am Abendmahl in einer anglikanischen Kirche teilnahm.²³

19 Harris: *Restoration*, S. 55. Spurr: *Restoration Church*, S. 81–85. Greyerz: *England*, S. 206–209.

20 An Act For the Uniformity of Publick Prayers and Administracion of Sacraments & other Rites & Ceremonies and for establishing the Form of making ordaining and consecrating Bishops Preists and Deacons in the Church of England 1662 (14 Carol. c. 2)“, in: *Statutes of the Realm* Bd. 5. London 1819, S. 364–370.

21 Bischof George Morley von Winchester and Bischof Compton von London, Farnham Castle, 14. Nov. 1683, Bodl. LibRARY Rawlinson MSS C 984, Bl. 50. Vgl. dazu Ulrich Niggemann: *Immigrationspolitik zwischen Konflikt und Konsens. Die Hugenotteneinwanderung in Deutschland und England 1681–1697*. Köln u.a. 2008, S. 514–520. Malcolm R. Thorp: *The English Government and the Huguenot Settlement, 1680–1702*. Diss. phil. University of Wisconsin 1972, S. 46f. Daniel Statt: *Foreigners and Englishmen. The Controversy over Immigration and Population, 1660-1760*. Newark 1995, S. 169f.

22 So der Titel von Flugschriften aus dem Jahren 1679 und 1690: *Simeon and Levi, Brethren in Iniquity. A Comparison between a Papist and A Scotch Presbyter*. London 1679 [Wing/S3788]. *Brethren in Iniquity: Or, The Confederacy of Papists with Sectaries, For the Destroying of the True Religion, as by Law Establish'd, plainly Detected*. London 1690 [Wing/B4382]. Vgl. auch Spurr: *Restoration Church*, S. 81f.

23 Vgl. Spurr: *Church of England*, S. 935f. John Miller: *Popery and Politics in England, 1660–1688*. Cambridge 1973, S. 55f. Schochet: *Act of Toleration*. S. 174–176.

Nichtanglikaner, Protestanten wie Katholiken gleichermaßen, wurden damit marginalisiert und von jeglicher Partizipation am Gemeinwesen ausgeschlossen, die Monopolstellung der *Church of England* hingegen wurde noch einmal gefestigt. Eine *Comprehension Bill*, der Versuch, auf gesetzlichem Weg die Inklusion moderater *Dissenters* in die Anglikanische Kirche zu erreichen, scheiterte 1680 im Parlament.²⁴ Ein zentrales *Movens* anglikanischer Intoleranz resultierte also aus einer Bedrohungswahrnehmung, einer vermeintlichen Gefährdung des anglikanischen Establishments durch protestantische *Dissenters* und Katholiken. Die Reaktion darauf bestand in einem verstärkten Streben nach Sicherheit. Nicht der wahre Glaube stand demnach im Mittelpunkt aller Erwägungen, sondern ein ganz wichtiger Aspekt war die Absicherung der Position der *Church of England*.

Während die Anglikaner dazu neigten, ihre Lage als von zwei Seiten bedroht wahrzunehmen und darzustellen, betonten die *Dissenters* die gemeinsame Gefährdung aller Protestanten durch den Katholizismus.²⁵ Gerade im Laufe der 1670er und 1680er Jahre stellte sich dieses Problem in neuer Form. Zwar blieb auf anglikanischer Seite, wie das Beispiel Morleys zeigt, die Bedrohungswahrnehmung durch den *Dissent* bestehen, doch rückte nun insgesamt wieder verstärkt der Katholizismus ins Zentrum verbreiteter Ängste. Insbesondere das Bekanntwerden der Konversion des designierten Thronfolgers, Jakob Herzog von York, im Jahre 1673, die kollektive Hysterie um den *Popish Plot* von 1678 sowie schließlich die Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 und die damit verbundene Massenflucht von Hugenotten aus Frankreich führten wellenartig zu einem Wiederaufleben der Katholikenfurcht.²⁶ In der *Exclusion Crisis* war es die sich herausbildende Partei der Whigs, die sich mit dem Argument der Sicherheit für den Protestantismus als besonders intolerant gegenüber dem Katholizismus positionierte, jedoch für Erleichterungen für protestantische *Dissenters* eintrat.²⁷ Es setzten sich jedoch die royalistischen Kräfte durch, so dass in der Schlußphase der Regierungszeit Karls II. – insbesondere nach der Aufdeckung des *Rye House Plot*, einer Verschwörung radikaler Whigs gegen die Krone – die Restriktionen, ja teilweise Ver-

24 Spurr: *Church of England*, S. 936f. Zu den verschiedenen Versuchen seit 1663 Spurr: *Puritanism*, S. 138. Robert D. Cornwall: *Visible and Apostolic. The Constitution of the Church in High Church Anglican and Non-Juror Thought*. Newark 1993, S. 33.

25 Vgl. etwa Spurr: *Puritanism*, S. 146. Mark Knights: *Politics and Opinion in Crisis 1678–81*. Cambridge 1994, S. 199–206.

26 Vgl. Arthur F. Marotti: *Religious Ideology and Cultural Fantasy. Catholic and Anti-Catholic Discourses in Early Modern England*. Notre Dame 2005, S. 158–201. Michael Watts: *The Dissenters. From the Reformation to the French Revolution*. Oxford 1978, S. 249–258. Bernard Cottret: *The Huguenots in England. Immigration and Settlement c. 1550–1700*. Cambridge 1991, S. 188–190. Greyerz: *England*, S. 213–216, 232.

27 Zu den frühen Whigs vgl. James R. Jones: *The First Whigs. The Politics of the Exclusion Crisis 1678–1683*. London 1961. Miller: *Popery*, S. 154–188. Melinda Zook: *Radical Whigs and Conspiratorial Politics in Late Stuart England*. University Park 1999.

folgen gegenüber den Whigs und den religiösen Nonkonformisten wieder zunahm.²⁸

Die Niederlage der Whigs in der Thronfolgefrage ermöglichte 1685 die Thronbesteigung Jakobs. Dieser versprach in seiner Antrittsrede, die Verfassung in Staat und Kirche schützen zu wollen und sicherte sich damit zunächst die Unterstützung der anglikanischen Geistlichkeit und der Royalisten.²⁹ Solange der katholische Herrscher die Privilegien und die Monopolstellung der Anglikanischen Kirche nicht antastete, war ein Arrangement offenbar denkbar. Der Hauptgegner blieb in den Jahren nach dem *Rye House Plot* der protestantische Nonkonformismus. Es sollte sich dann freilich schnell zeigen, dass Jakob sich mit dem religiösen Status Quo nicht zufrieden gab.

Mit der Einrichtung eines von vielen als illegal empfundenen kirchlichen Gerichtshofs unter der Leitung eines Jesuiten, mit der Einführung der katholischen Messe, der Suspendierung des Bischofs von London und der Enteignung einiger *Fellows* am berühmten Magdalen College in Oxford sind Stationen einer zunehmenden Eskalation markiert und zugleich Stationen der Gehorsamsverweigerung führender Geistlicher, die nicht zuletzt auch mit dem Sicherheitsargument begründet wurde.³⁰ Jakobs Toleranzpolitik, die ihren Ausdruck in den beiden Indulgenzerklärungen von 1687 und 1688 fand und letztlich Ergebnis einer strategischen Neuausrichtung war, erwies sich aus anglikanischer Sicht als Unsicherheitsfaktor und als Angriff auf die privilegierte Stellung der *Church of England*.³¹ Der von oben diktierten Toleranz, deren Ziel recht offensichtlich die Besserstellung der katholischen Minderheit war, setzten die anglikanischen Eliten eine Intoleranz entgegen, die auf die Sicherung der Stellung der Staatskirche zielte. Dieses Misstrauen gegenüber einer katholischen Toleranz wurde später, in der Rückschau so formuliert: „Liberty! a thing as unnatural with Rome, as for the Fox to preach Honesty.“³² Dabei zeigte sich ein Großteil des Anglikanischen Klerus freilich in einer Situation akuter Gefährdung bereit, den *Dissenters* entgegenzukommen und mit ihnen ein Bündnis zu schließen. Dass dies gelang, lässt sich nur mit dem

28 Vgl. Miller: *Popery*, S. 189–195. Spurr: *Restoration Church*, S. 87f. Spurr: *Puritanism*, S. 140–146.

29 Zur Thronbesteigung Jakobs vgl. Miller: *James II*, S. 120–131. Harris: *Revolution*, S. 39–65; sowie speziell zur Antrittsrede Sharpe: *Rebranding Rule*, S. 241–243.

30 Vgl. zur Entwicklung der Regierung Jakobs II. Spurr: *Puritanism*, S. 146f. Greyerz: *England*, S. 219–229. Harris: *Revolution*, S. 182–236. Pincus: *1688*, S. 187–198. Zum anglikanischen Widerstand auch Goldie: *Political Thought*. Gibson: *Church of England*, S. 31–35.

31 Gareth V. Bennett: *The Tory Crisis in Church and State, 1688–1730. The Career of Francis Atterbury Bishop of Rochester*. Oxford 1975, S. 9f. Goldie: *Political Thought*, S. 111, 117–120. Ulrich Niggemann: „Toleranzedikt“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 13 (2011), Sp. 629–632, hier: Sp. 632.

32 *A Sermon Preach'd in a Country Church February 14. 1688 [i.e. 1689]. Upon that eminent Occasion of Thanksgiving for the Great Deliverance of this Kingdom from Popery and Arbitrary Power*. London 1689, S. 9f. [Wing/S2639].

Misstrauen auch der *Dissenters* gegenüber Jakob und seinen katholischen Beratern erklären.

Die rechtliche Stellung der Kirche und ihre Bewahrung als etablierte Staatskirche standen auch im Zentrum der *Declaration of Reasons*, die als Legitimierung der Intervention Wilhelms III. von Oranien in England verbreitet wurde.³³ Die Problematik des Verhältnisses zwischen der Anglikanischen Kirche und anderen religiösen Gruppen wird darin primär unter rechtlichem Gesichtspunkt behandelt, indem die Privilegien der etablierten Kirche gesichert werden sollen. Der Regierung Jakobs wurde dabei vorgeworfen, sie habe versucht, eine Religion „contrary to law“ einzuführen.³⁴ Ähnlich hatte im Vorfeld auch ein im Druck publizierter Brief eines engen Vertrauten Wilhelms, Gaspar Fagel, argumentiert. Der Brief war eine Antwort auf den Versuch der Regierung in Whitehall, in Den Haag um Unterstützung für eine Aufhebung der *Test Act* zu werben. Anders als von Jakob und seinen Beratern erhofft, äußerte sich Fagel im Namen Wilhelms III. und seiner Frau jedoch nicht im Sinne einer Aufhebung, betonte aber gleichwohl die Notwendigkeit, unter Beibehaltung der Privilegien der Staatskirche eine größere Toleranz für all diejenigen zu ermöglichen, die sich dem Gemeinwesen gegenüber friedlich und loyal verhielten.³⁵ Er hatte damit bereits die Grundtendenz der *Toleration Act* vorweggenommen: Bewahrung der Staatskirche bei gleichzeitiger Lockerung der Strafgesetze gegenüber Abweichlern.

2. DIE IDENTITÄTSSTIFTENDE FUNKTION KONFESSIONELLER HOMOGENITÄT

Es wäre zu einfach, wollte man die Problematik von Toleranz und Intoleranz nur auf den Sicherheitsaspekt reduzieren. Sicher, Nonkonformisten waren auch politisch suspekt. Schon seit der Loslösung der englischen Kirche von Rom standen insbesondere die englischen Katholiken unter dem Verdacht mangelnder nationa-

33 Zu diesem Dokument vgl. insbesondere Lois G. Schworer: „Propaganda in the Revolution of 1688–89“ in: *American Historical Review* 82 (1977), S. 843–874, hier: S. 851–855. Jonathan I. Israel: „The Dutch Role in the Glorious Revolution“, in: Jonathan Israel (Hg.): *The Anglo-Dutch Moment. Essays on the Glorious Revolution and its World Impact*. Cambridge 1991, S. 105–162, hier: 121–124. Tony Claydon: „William III’s Declaration of Reasons and the Glorious Revolution“, in: *The Historical Journal* 39 (1996), S. 87–108. Christoph Kampmann: „Das ‚Westfälische System‘, die Glorreiche Revolution und die Interventionsproblematik“, in: *Historisches Jahrbuch* 131 (2011), S. 65–92, hier: S. 75–81.

34 *The Declaration of His Highness William Henry, By the Grace of God Prince of Orange, &c. Of the Reasons inducing him to appear in Arms in the Kingdome of England, for Preserving of the Protestant Religion, and for Restoring the Lawes and Liberties of England, Scotland and Ireland*. Den Haag 1688, S. 1 [Wing/(2nd ed., 1994)/W2328C].

35 Gaspar Fagel: *A Letter Writ by Mijn Heer Fagel, Pensioner of Holland, To Mr. James Stewart, Advocate, Giving an Account of the Prince and Princess of Orange’s Thoughts concerning the Repeal of the Test, and the Penal Laws*. Amsterdam 1688 [Wing/F88]. Vgl. Schochet: *Act of Toleration*, S. 182. Harris: *Revolution*, 256f. Pincus: 1688, S. 195.

ler Loyalität, und sie wurden verdächtigt, offen für Einflussnahmen von außen zu sein. Diese ja durchaus mit dem Sicherheitsthema verknüpfte Problematik hatte aber eben auch eine nationale Dimension. Gerade weil sich England schon seit dem 16. Jahrhundert als *Protestant nation* definierte und somit nationale und konfessionelle Identität engstens miteinander verknüpfte, stand mit der konfessionellen Einheit immer auch die nationale Einheit zur Debatte.³⁶ Intoleranz, gerade gegenüber Katholiken, hatte somit stets auch eine Komponente, die mit der Zugehörigkeit zur englischen Nation zu tun hatte. Zudem war der Katholizismus aufgeladen mit dem Vorwurf der Tyrannei, wie man sie zunächst mit Spanien und seit den 1670er Jahren zunehmend mit Frankreich identifizierte. „Popery and tyranny“ wurde daher zu einer fest etablierten Formel, mit der – nicht zuletzt im Kontext des *Popish Plot* und der *Exclusion Crisis* – das nationale Feindbild auf den Punkt gebracht werden konnte.³⁷

Prinzipiell galten solche Zuschreibungen nationaler Fremdheit auch für die protestantischen *Dissenters*. Sich von der Anglikanischen Kirche zu trennen, hieß aus Sicht ihrer Gegner, sich von der nationalen Gemeinschaft loszusagen. Für die Vertreter jener am Arminianismus der Regierungszeit Karls I. orientierten hochkirchlichen Strömung im Anglikanismus spielte die enge Verbindung von Thron und Altar eine entscheidende Rolle für ihre Konzeption der Staatskirche.³⁸ Dahinter stand das Ideal einer gottgewollten hierarchischen Ordnung von Krone und Bischöfen, wie sie bei Robert Filmer als patriarchalische Grundordnung ihren programmatischen Niederschlag fand. Die Ordnung des Staates spiegelte die natürliche Ordnung, wie sie in jeder Gemeinschaft seit Adam und Eva existierte.³⁹ Davon abzuweichen, bedeutete, die göttliche Ordnung des Universums in Frage zu stellen. Auch deshalb musste der *Dissent* als so gefährlich wahrgenommen

36 Goldie: *Theory*, S. 332. Linda Colley: *Britons. Forging the Nation, 1707–1837*. New Haven u.a. 1992, S. 11–54. Colin Haydon: „I love my King and my Country, but a Roman catholic I hate“. *Anti-catholicism, Xenophobia and National Identity in Eighteenth-Century England*“, in: Tony Claydon und Ian Mc Bride (Hg.): *Protestantism and National Identity. Britain and Ireland, c. 1650–c. 1850*. Cambridge 1998, S. 33–52. Pasi Ihalainen: *Protestant Nations Redefined. Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches, 1685–1772*. Leiden 2005, S. 298–324.

37 Miller: *Popery*, S. 108–120. Ihalainen: *Protestant Nations*, S. 301–305. Colin Haydon: *Anti-Catholicism in eighteenth-century England, c. 1714–80. A Political and Social Study*. Manchester u.a. 1993, S. 3f.

38 Vgl. Bennett: *Tory Crisis*, S. 5–7. Kenyon: *Revolution Principles*, S. 65f. Craig Rose: *England in the 1690s. Revolution, Religion and War*. Oxford 1999, S. 175. John Walsh und Stephen Taylor: „Introduction. The Church and Anglicanism in the ‚long‘ eighteenth Century“, in: John Walsh, Colin Hayden u.a. (Hg.): *The Church of England. C. 1689–c. 1833. From Toleration to Tractarianism*. Cambridge 1995, S. 1–64, hier: S. 17, 33f.

39 Robert Filmer: *Patriarcha and other Writings*. Hrsg. v. Johann P. Sommerville. Cambridge 2000. Vgl. auch Gordon J. Schochet: *Patriarchalism in Political Thought. The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes, especially in Seventeenth-Century England*. New York 1975. Geoffrey Holmes: *The Trial of Doctor Sacheverell*. London 1973, S. 21f. Kenyon: *Revolution Principles*, S. 62–64.

werden. Insbesondere aufgrund der Erfahrungen von Bürgerkrieg und Regizid wurden *Dissenters* verdächtigt, nicht nur Gegner der Staatskirche, sondern auch der Krone zu sein. Religiöser Nonkonformismus wurde schnell mit politischem Republikanismus assoziiert.⁴⁰

Freilich zeichnete sich schon bald nach 1662 ab, dass die Kirche keineswegs homogen in ihrer Haltung zum *Dissent* und in ihrer Konzeptualisierung ihres Verhältnisses zur Krone war. Einer sich strikt am Arminianismus eines William Laud (Erzbischof von Canterbury 1633 bis 1645) anlehnenen Richtung, stand eine zahlenmäßig kleinere Gruppe von Geistlichen gegenüber, die sich für eine breite Kirche stark machte, die sich den moderaten *Dissenters* öffnen konnte und zur Aussöhnung bereit war. Sie waren gewillt, Abstriche im Bereich der Liturgie zu machen, um möglichst vielen Menschen die Identifikation mit der Staatskirche zu ermöglichen, und sie tendierten dazu, die Unterschiede innerhalb des Protestantismus nicht zu stark zu betonen, und stattdessen die Nähe auch zum kontinental-europäischen Protestantismus zu suchen sowie die Gemeinsamkeiten gegenüber dem Katholizismus hervorzuheben. Sie befürworteten zwar die episkopale Struktur der Anglikanischen Kirche, negierten aber den sakralen Charakter der kirchlichen Hierarchie.⁴¹ Der Antikatholizismus stellte für sie gewissermaßen eine gemeinsame Leitideologie für alle Protestanten dar. Diese *Latitudinaristen* erhielten indes erst nach der *Glorious Revolution* größeren Einfluss sowie die Möglichkeit, Schlüsselpositionen in der Kirche zu besetzen.⁴²

Während die politischen Kräfte, die religiös dem *Dissent* und dem Latitudinarismus nahestanden, sich als Bewahrer des Protestantismus gegenüber einem aggressiven Katholizismus profilieren konnten, zeigte sich in der *Exclusion Crisis* der Jahre 1678 bis 1681 das Dilemma hochkirchlich-anglikanischer Positionen. Letztere blieben zum einen in ihrem Zweifrontenkampf gegen Katholizismus und protestantischem Nonkonformismus gefangen, und zum anderen hielten sie – nicht zuletzt auch aus der Erfahrung von Revolution, Bürgerkrieg und Interregnum – an einer strikten Ablehnung von Widerstand gegen die von Gott eingesetzte Obrigkeit fest.⁴³ Ironischerweise war sie mit dieser Haltung gezwungen, einen katholischen Herrscher zu akzeptieren und somit ein gewisses Maß an Toleranz zu üben.⁴⁴ Es waren also – und das ist nicht ganz unwichtig angesichts der in der älteren Forschung vorherrschenden Einschätzung der Entwicklung von Toleranz-

40 Vgl. Goldie: *Theory*, S. 332.

41 Generell zur Strömung des Latitudinarismus William M. Spellman: *The Latitudinarians and the Church of England, 1660–1700*. Athens 1993. John Spurr: „Latitudinarianism and the Restoration Church“, in: *The Historical Journal* 31 (1988), S. 61–82. Walsh/Taylor: *Introduction*, S. 35–45. Rebecca L. Warner: *Early Eighteenth Century Low Churchmanship. The Glorious Revolution and the Bangorian Controversy*. Diss. phil. University of Reading 1999.

42 Vgl. z.B. Spellman: *Latitudinarians*, S. 5f.

43 Spurr: *Restoration Church*, S. 101, 173–177. Keeble: *Restoration*, S. 127f. Howard Nenner: *The Right to be King. The Succession to the Crown of England 1603–1714*. Chapel Hill 1995, S. 109–114, 120–146.

44 Spurr: *Restoration Church*, S. 87f.

ideen – eben jene Kräfte, die eigentlich aufs engste mit der Anglikanischen Kirche verbunden waren und am vehementesten die Regelungen des *Clarendon Code* verfochten, die zugleich die Einheit von Krone und Altar aufzubrechen halfen, indem sie einen Nicht-Anglikaner auf den Thron erhoben. Innerhalb kürzester Zeit fanden sie sich in dem Dilemma wieder, entweder die tatsächlich oder vermeintlich gegen ihre Kirche gerichteten Maßnahmen Jakobs II. klaglos hinnehmen zu müssen oder ihre strikte Ablehnung jeglichen Widerstands gegen den von Gott eingesetzten Herrscher fallenzulassen.⁴⁵ Es waren wohl auch die hierin zutage tretenden inneren Widersprüche, die dazu beitrugen, der latitudinaristischen Richtung nach der *Glorious Revolution* zum Durchbruch zu verhelfen.

Betrachtet man vor diesem Hintergrund die Toleranzfrage in der Folge der Revolution von 1688/89, so fällt zunächst einmal auf, dass es nun offenbar möglich war, eine Toleranzakte im Parlament durchzusetzen. Dahinter steht jedoch das Scheitern umfassenderer Reunionspläne, die in der *Comprehension Bill* verwirklicht werden sollten. Obwohl Wilhelm III. wohl eher eine möglichst umfassende Toleranz favorisierte,⁴⁶ befürworteten die ihm nahestehenden latitudinaristischen Geistlichen vehement eine *Comprehension Bill*. Ziel war eine umfassende Revision der anglikanischen Liturgie sowie des *Book of Common Prayer* von 1662, um den Bedürfnissen moderater *Dissenters*, insbesondere der Presbyterianer, entgegenzukommen. Hierzu wurde im Oktober 1689 eigens eine Kommission eingesetzt, die auch tatsächlich Vorschläge ausarbeitete.⁴⁷ Die Priorität dieser Geistlichen für die *Comprehension* ist durchaus bezeichnend, war Toleranz aus ihrer Sicht doch nur die Notlösung für diejenigen, deren „scrupulous consciences“⁴⁸ trotz allen Entgegenkommens einer Vereinigung mit der Staatskirche entgegenstanden. Das eigentliche Ziel war jedoch, möglichst viele *Dissenters* zur Rückkehr in die nationale Kirche zu bewegen. Schon 1681 hatte Edward Stillingfleet von einer latitudinaristischen Position aus die „Unreasonableness of Separation“ hervorgehoben.⁴⁹ Das vorrangige Ziel war die nationale Einheit im

45 Goldie: *Political Thought*, S. 102f.

46 Vgl. Schochet: *Act of Toleration*, S. 182. Sowie – freilich mit einer Argumentation, die Wilhelm zu sehr in Abhängigkeit seiner internationalen Bündnispartner wahrnimmt – Jonathan I. Israel: „William III and Toleration“, in: *From Persecution to Toleration*, S. 129–170.

47 Vgl. dazu etwa Schochet: *Act of Toleration*, S. 180f., 184f. Cornwall: *Visible and Apostolic*, S. 34f. Warner: *Low Churchmanship*, S. 391f. Spurr: *Church of England*, S. 938f.

48 *An Act for Exempting their Majestyes Protestant Subjects dissenting from the Church of England from the Penalties of certaine Lawes* [Chapter XVIII. Rot. Parl. pt. 5 nu. 15.], abgedruckt in: *Statutes of the Realm*. Bd. 6: 1685–1694, London 1819, S. 74–76, hier: S. 74.

49 So der Titel eines Traktats. Edward Stillingfleet: *The Unreasonableness of Separation. Or, an Account of the History, Nature, and Pleas of the Present Separation from the Communion of the Church of England. To which, Several late Letters are Annexed of Eminent Protestant Divines Abroad, concerning the Nature of our Differences, and the Way to Compose them*. London 1681 [Wing/S5675]. Ganz ähnlich auch schon ders.: *The Mischief of Separation. A Sermon Preached at Guild-Hall Chappel, May 2, 1680. Being the First Sunday in Easter-Term, Before the Lord-Mayor, &c.* London 1680 [Wing/S5608]. Vgl. dazu auch Kamen: *Rise*, S. 203f. Goldie: *Theory*, S. 333.

Glauben, und nicht Toleranz von Abweichlern. Gerade weil die äußere Form des Gottesdienstes zu den *Adiaphora* gehörte, konnten Einheit und Ordnung zu übergeordneten Zielen werden.⁵⁰

Gerade an dem Ringen um die *Comprehension Bill*, die letztlich in der *Convocation*, der gewissermaßen als kirchliches ‚Parlament‘ zu charakterisierenden synodalen Versammlung der Anglikanischen Kirche, scheiterte,⁵¹ werden die unterschiedlichen Positionen innerhalb der Kirche deutlich. Hinter diesem Ringen stand keineswegs nur die Frage nach dem „wahren Glauben“, sondern insbesondere diejenige nach der Position der Kirche innerhalb des postrevolutionären Staates. Die Befürworter der *Comprehension* und damit einer breiten, Liturgiefragen als *Adiaphora* behandelnden Kirche bezogen zugleich eine erastianische Position, waren also bereit, sich und die Kirche dem postrevolutionären Staat unterzuordnen und diesem die Regelung der *Adiaphora* zu überlassen.⁵² Die überwiegende Mehrheit des Unterhauses der *Convocation*, also vor allem der Pfarrklerus, hingegen hielt an einer Hochkirche mit genau festgelegter und elaborierter Liturgie sowie einer vom Staat unabhängigeren episkopalen Hierarchie fest. Für sie gab es in Kirchenfragen keine Kompromisse, weil sie eben keine *Adiaphora* waren, sondern sakralen, gottgewollten Charakter hatten.⁵³ Letztlich scheiterte am Widerstand der Unterhausmehrheit die *Comprehension Bill*, und so blieb nur der Weg der Toleranz, die im Parlament bereits verabschiedet worden war. Die *Toleration Act* hob die Strafgesetze des *Clarendon Code* nicht auf, sie suspendierte sie nur unter bestimmten Bedingungen.⁵⁴

Natürlich ging es auch hier v.a. um die Stellung der protestantischen *Dissenters*, und nicht etwa um die der Katholiken oder Antitrinitarier, was – wie oben bereits angesprochen – in der Forschung vielfach als entscheidendes Defizit der *Toleration Act* angeführt wird. Es sollte jedoch nicht vergessen werden, dass vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit der Regierung Jakobs die erreichte Toleranz durchaus weitgehend war, und man sollte sich zudem hüten, die Folgen der *Toleration Act* zu gering zu veranschlagen. Auch wenn diese Folgen sicher nicht

- 50 Vgl. z.B. Mark Goldie: „John Locke, Jonas Proast and Religious Toleration, 1688–1692“, in: *The Church of England, c. 1689–c. 1833*, S. 143–171, hier: S. 156f. Warner: *Low Churchmanship*, S. 110–127, 376–390. Dass eine solche Haltung durchaus intolerante Züge annehmen konnte, indem sie einen Zwang zum Eintritt in die erweiterte Kirche ausübte, betonen Goldie: *Theory*, S. 332f. Schochet: *Act of Toleration*, S. 172.
- 51 Das *House of Lords* hatte die *Bill* bereits verabschiedet, bevor sie vom Unterhaus an die *Convocation* der Erzdiözese Canterbury verwiesen wurde; vgl. Goldie: *John Locke*, S. 157. Horwitz: *Parliament*, S. 25f.
- 52 Vgl. Schochet: *Act of Toleration*, S. 172. Warner: *Low Churchmanship*, S. 90–100, 159–166, 172–195. John Spurr: „Religion in Restoration England“, in: Barry Coward (Hg.): *A Companion to Stuart Britain*. Malden 2003, S. 416–435, hier: S. 429.
- 53 Vgl. Cornwall: *Visible and Apostolic*, S. 12, 59–70. Warner: *Low Churchmanship*, S. 155–158, 401f. Spurr: *Religion*, S. 429.
- 54 Vgl. dazu Horwitz: *Parliament*, S. 29. Warner: *Low Churchmanship*, S. 392. Schochet: *Act of Toleration*, S. 184–186. Wykes: *Bitterly Censur'd*, S. 296.

intendiert waren, so bedeutete das Gesetz im Endeffekt nicht weniger als das Ende des staatskirchlichen Monopols. Niemand konnte mehr wegen des Fernbleibens vom Gottesdienst in der anglikanischen Pfarrkirche bestraft werden. Wenn es möglich war, sich stattdessen in registrierte „Conventicles“ und „Meeting Houses“ zu begeben, so war es auch möglich, ganz fernzubleiben. In der Folge der *Toleration Act* trat daher auch für die Katholiken eine wesentliche Erleichterung ein.⁵⁵

Trotz des Scheiterns der *Comprehension* und der Einigung auf eine *Toleration* schwelte der Konflikt in den Folgejahren weiter, was zeigt, wie umstritten die Toleranzfrage auch nach der Revolution blieb. Das wird etwa deutlich an der vehement ausgefochtenen *Occasional Conformity* Debatte, in der zwar nur noch selten offen die *Toleration Act* in Frage gestellt wurde, in der aber die Praxis vieler *Dissenters*, einmal im Jahr am anglikanischen Gottesdienst teilzunehmen, um die Berechtigung für ein öffentliches Amt zu erhalten, scharf attackiert wurde.⁵⁶ Die Tory-Mehrheit im Parlament verabschiedete schließlich zwischen 1710 und 1713 zwei restriktive Gesetze, die *Occasional Conformity Act* und die *Schism Act*, die die Teilnahme von *Dissenters* am öffentlichen Leben sowie die Errichtung nonkonformer Schulen einschränkten. Beide Gesetze wurden erst 1718 von einer Whig-Mehrheit wieder aufgehoben.⁵⁷

3. RELIGIÖSE MOTIVE FÜR TOLERANZ UND INTOLERANZ

Sicherheit sowie die Frage nach dem Wesen der Kirche und ihrem Verhältnis zum Staat spielten wie gezeigt eine wichtige Rolle in der Toleranzdebatte der Restaurations- wie auch der Revolutionsära. Es wurde deutlich, dass gerade auch vermeintlich säkulare Argumente zur Plausibilisierung einer eher intoleranten und ausgrenzenden Haltung herangezogen werden konnten. Gleichwohl gab es zweifellos auch genuin religiöse Motive und Diskurse, die in der Frage des Umgangs

55 Vgl. John Bossy: „English Catholics after 1688“, in: *From Persecution to Toleration*, S. 369–387. Warner: *Low Churchmanship*, S. 347f.

56 Vgl. John Flaningham: „The Occasional Conformity Controversy. Ideology and Party Politics, 1696–1714“, in: *Journal of British Studies* 17 (1977), S. 38–62. Mark Knights: „Occasional Conformity and the Representation of Dissent. Hypocrisy, Sincerity, Moderation and Zeal“, in: Stephen Taylor und David L. Wykes (Hg.): *Parliament and Dissent*. Edinburgh 2005, S. 41–57. Geoffrey Holmes: „Religion and Party in Late Stuart England“, in: Geoffrey Holmes (Hg.): *Politics, Religion and Society in England. 1679–1742*. London 1986, S. 181–215, hier: S. 195–203. Gibson: *Church of England*, S. 75–85. Cornwall: *Visible and Apostolic*, S. 35f.

57 Vgl. David L. Wykes: „Religious Dissent, the Church, and the Repeal of the Occasional Conformity and Schism Acts 1714–1719“, in: Robert D. Cornwall und William Gibson (Hg.): *Religion, Politics and Dissent 1660–1832. Essays in Honour of James E. Bradley*. Farnham 2009, S. 165–183. Gibson: *Church of England*, S. 85. Cornwall: *Visible and Apostolic*, S. 36f.

mit Anderskonfessionellen zum Tragen kamen.⁵⁸ Das gilt zunächst einmal für die Begründung von Intoleranz. Sehr offen wurde von Klerikern der Restaurationsära die strikte Anwendung der *Penal Laws* und die Nutzung des weltlichen Schwerts zur Ausrottung der Häresie gefordert und mit Rekurs auf die Kirchenväter, allen voran Augustinus, begründet.⁵⁹ Eine solche Verfolgungsdoktrin richtete sich gleichermaßen gegen die protestantischen *Dissenters* wie gegen die Katholiken. Sie hing zusammen mit einer spezifischen Auffassung von Gewissen und Wahrheit. Während etwa der Hugenotte Pierre Bayle das Eigenrecht des Gewissens betonte⁶⁰, beharrte die Lehrmeinung der anglikanischen Kirche auf der Auffassung, dass nur das informierte, das mit der religiösen Wahrheit vertraute Gewissen, nicht jedoch das irrende Gewissen ein Recht auf freie Äußerung habe. Verschiedene Predigten verwiesen mit Blick auf die Katholiken auch nach 1688 noch auf Römer X.2: „For I bear them record that they have a zeal of God, but not according to knowledge.“⁶¹ Intoleranz konnte sich auf eine Lehre vom Gewissen berufen, die das Gewissen eben nicht als unabänderlichen und ureigensten Aspekt individueller Persönlichkeit verstand, sondern den Einzelnen verpflichtete, sein Gewissen in Einklang mit der Wahrheit zu bringen. Deutlich wird dies etwa in der Argumentation von Edward Stillingfleet. Für ihn „a wilful Error or mistake of Conscience doth by no means excuse from sin“.⁶² Jeder Einzelne habe daher die Pflicht, sich redlich um Wissen um die Wahrheit zu bemühen.⁶³ Für Jonas Proast konnte diese Verpflichtung sogar ein gewisses Maß an Zwang rechtfertigen. In seiner Antwort auf John Lockes *Letter Concerning Toleration* wies er darauf hin,

58 Vgl. die apodiktische Behauptung von Harris: *Restoration*, S. 55. Das Argument für die Intoleranz sei „political, not religious“ gewesen, erscheint etwas einseitig.

59 Vgl. etwa Goldie: *Theory*, S. 331–350.

60 Zur Toleranzkonzeption Pierre Bayles vgl. Élisabeth Labrousse: Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme. Paris (1964) 1996, S. 520–591. Labrousse: „Bayle und Jurieu“, in: Thilo Schabert (Hg.): *Aufbruch zur Moderne. Politisches Denken im Frankreich des 17. Jahrhunderts*. München 1974, S. 114–151, hier: S. 124–134. Guggisberg: *Toleranz*, S. 215–218. Simone Zurbuchen: *Naturrecht und natürliche Religion. Zur Geschichte des Toleranzbegriffs von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau*. Würzburg 1991, S. 79–83. Bizeul: Pierre Bayle.

61 Z.B. John Sharpe: *A Sermon Preached before the Lords Spiritual and Temporal in Parliament Assembled, in the Abbey-Church at Westminster, on the Fifth of November*. London 1691, S. 1 [Wing/S2995]. Richard Newton: *A Sermon Preach'd before the Queen, in the Royal-Chappel at Windsor, on Thursday November the 5th*. 1713. Publish'd at Her Majesty's Special Command. London 1713, S. 1 [ESTC T003092]. Henry Lambe: *Christian Zeal Display'd. A Sermon Preach'd before the Right Honourable Sir Peter Delme, Kt. Lord-Mayor of the City of London, And the Right worshipful Court of Aldermen, &c. In the Cathedral Church of St. Paul, on Tuesday, November the 5th*. 1723. London 1723, S. 1 [BL 225.g.10.(18.)].

62 Stillingfleet: *Mischief*, S. 42.

63 Stillingfleet: *Mischief*, S. 45. Vgl. dazu auch Goldie: *Theory*, S. 353–358. Warner: *Low Churchmanship*, S. 108–110.

dass Zwang einen Menschen dazu bringen könne, über die wahre Religion nachzudenken und sich den Argumenten der Vernunft zu öffnen.⁶⁴

Doch obwohl daraus durchaus eine Argumentation abgeleitet wurde, dass Leiden für den falschen Glauben kein Martyrium sei und die *Dissenters* und Katholiken nicht verfolgt würden, weil nur das Vorgehen gegen den wahren Glauben Verfolgung sei,⁶⁵ so lassen sich dennoch gerade in der theologischen Argumentation Ambivalenzen in Bezug auf die Toleranzfrage feststellen. Besonders im Hinblick auf den Antikatholizismus wird dies exemplarisch deutlich: Einerseits etablierte sich in zahlreichen Flugschriften, Predigten und theologisch-historischen Abhandlungen das Bild des Katholizismus als Reich des Antichristen, als das Reich des Bösen schlechthin. Ein herausragendes Beispiel für eine solche Darstellung ist sicher Gilbert Burnets *History of the Reformation*, deren erste zwei Bände 1678 und 1681, also genau in der Phase der *Exclusion Crisis*, erschienen. Burnet spricht in fast manichäischer Weise von der wahren Kirche Gottes und der falschen Kirche Satans, die sich unversöhnlich gegenüberstanden und sich zum Endkampf des heraufziehenden Millenniums rüsteten.⁶⁶ Imaginationen des Katholizismus erhielten so eine geradezu apokalyptische oder chiliastische Dimension.

Damit ist aber zugleich eine andere Seite dieses Diskurses angesprochen. Tony Claydon hat zurecht darauf hingewiesen, dass es für Burnet ganz wesentlich darauf ankam, dass die englische Kirche die wahre Kirche Gottes verkörpern sollte. Diese unterschied sich eben gerade darin vom Reich Satans, dass sie auf das Mittel der religiösen Verfolgung verzichtete.⁶⁷ Schon im 16. Jahrhundert hatten der Franzose Jean Crespin und der Engländer John Foxe in ihren Märtyrerbüchern das Martyrium als Zeichen der wahren Kirche verstanden. Die wahre Kirche war stets die kleine Schar der Verfolgten und Unterdrückten, die „poore oppressed and persecuted Church of Christ“, während die Verfolger und Unterdrücker das Reich des Antichristen repräsentierten.⁶⁸ 1687 predigte Burnet, dass Verfolgung eine

64 Jonas Proast: *The Argument of the Letter concerning Toleration, Briefly Consider'd and Answer'd*. Oxford 1690, S. 4, 10–12 [Wing/P3538]. Vgl. zur Kontroverse zwischen Locke und Proast Goldie: *Theory*, S. 362–368. Goldie: John Locke.

65 Goldie: *Theory*, S. 358f.

66 Zum Werk von Tony Claydon vgl. *William III and the Godly Revolution*. Cambridge 1996, S. 32–47. Zur Bedeutung für die Wahrnehmung des Katholizismus in England Claydon: „Latitudinarianism and Apocalyptic History in the Worldview of Gilbert Burnet. 1643–1715“, in: *The Historical Journal* 51 (2008), S. 577–597, hier: S. 577f. Zu Burnet auch Peter Burke: „The Politics of Reformation History. Burnet and Brandt“, in: Coenraad A. Tamse und Alastair C. Duke (Hg.): *Clio's Mirror. Historiography in Britain and the Netherlands. Papers Delivered to the Eighth Anglo-Dutch Historical Conference*. Zutphen 1985, S. 73–85. John E. Drabble: „Gilbert Burnet and the History of the English Reformation. The Historian and His Milieu“, in: *Journal of Religious History* 12 (1983), S. 351–363. Martin Greig: „Burnet, Gilbert (1643–1715). Bishop of Salisbury and Historian“, in: *The Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford 2004. URL: <http://www.oxforddnb.com/view/article/4061?docPos=1>.

67 Vgl. Claydon: *Latitudinarianism*, S. 590.

68 *The Acts and Monuments of John Foxe: A New and Complete Edition*. 8 Bde. Hrsg. v. Stephen Reed Cattley. London 1841, hier: Bd. 1, S. 515. Ähnlich Jean Crespin: *Le Livre des*

„more infallible mark of an Antichristian Church“ sei als alle anderen Zeichen.⁶⁹ Folgt man Claydon, so zielten Burnets Äußerungen eben nicht nur auf eine Verurteilung der Verfolgung von Protestanten, sondern von Verfolgung überhaupt. Dementsprechend warnte Burnet auch in einer unmittelbar nach der Ankunft Wilhelms in London gehaltenen Predigt vor Übergriffen auf Katholiken: „No, we are Christians, and therefore we must not only love our Brethren, but even our Enemies and our Persecutors“, heißt es dort. Und weiter:

But if Revenge and Animosity prevail over the softer and wiser Councils, that Reason and Religion may suggest, and if in all that we do, we take not care to have God ever on our side, it will be easie for him to blast all Councils, and to defeat even the greatest and best-laid Designs.⁷⁰

Auch in der Predigt, die er anlässlich der Krönung Wilhelms und Marias hielt, betonte Burnet die Notwendigkeit einer unbedingten Ausrichtung der Herrschaft an den Geboten Gottes. Dazu gehörte auch die Förderung der wahren Religion, doch er warnte zugleich vor Tyrannei in der Kirche Gottes: Das Neue Jerusalem, die „City of God“, könne nur geschaffen werden, „when Impiety and Vice are punished, and Error is repressed, but without the ruine of such as are involved in it“.⁷¹

In zahlreichen Predigten des ausgehenden 17. und des beginnenden 18. Jahrhunderts wurde der Katholizismus als „bloody religion“ präsentiert, als Verfolgerreligion, die für zahlreiche Massaker und Grausamkeiten in Vergangenheit und Gegenwart verantwortlich sei.⁷² „Good God! what a strange Religion must that needs be which teacheth its Professors to Stab, Poison, Murder, and to Blow up into the Air, all such as differ from them“, schrieb der Prediger Thomas Knaggs

Martyrs, qui est vn Recveil de plusieurs Martyrs qui ont enduré la mort pour le Nom de nostre Seigneur Iesus Christ, depuis Iean Hus iusques à ceste année presente M.D.LIIII. [Genf] 1554, fol. *.ii: „Entre les marques de la vraye Eglise de Dieu, ceste-cy a esté l'une de principales, à sauoir, qu'elle a de tous temps soustenu les assauts des persecutions.“

69 Zitiert nach Claydon: *Latitudinarianism*, S. 590.

70 Gilbert Burnet: *A Sermon Preached In the Chappel of St. James's, Before His Highness the Prince of Orange, 23d of December, 1688*. London 1689, S. 28–31 [Wing/B5884].

71 Gilbert Burnet: *A Sermon Preached at the Coronation of William III. and Mary II. King and Queen of England, [...] France, and Ireland, Defencers of the Faith; in the Abby-Church of Westminster. April 11. 1689*. London 1689, S. 19f. [Wing/B5888].

72 Vgl. etwa Burnet: *Sermon Preached In the Chappel*, S. 11f. *Sermon Preach'd in a Country Church*, S. 9f. John Ollyffe: *England's Call to Thankfulness, for Her Great Deliverance from Popery and Arbitrary Power, By the Glorious Conduct of the Prince of Orange (now King of England) in the Year 1688*. In a *Sermon preach'd in the Parish Church of Almer in Dorsetshire on February the 14th, 1688/89*. London 1689, S. 4 [Wing/O288]. Thomas Watts: *A Sermon Preached upon Febr. the 14th. Being the Day of Thanksgiving To Almighty God, for having made His Highness the P. of Orange, &c. The Glorious Instrument of the Great Deliverance of this Kingdom from Popery and Arbitrary Power*. London 1689, S. 4 [Wing (2nd. Ed.)/W1158].

1693.⁷³ Schon vor 1688 war diese Position, die Verfolgung generell mit dem Antichristen identifizierte, insbesondere von *Dissenters* vorgebracht worden.⁷⁴ Selbst Locke, dessen *Letter Concerning Toleration* insbesondere für eine säkulare, auf den Staat bezogene Argumentation bekannt ist, erklärte Toleranz zugleich als „chief Characteristical Mark of the True Church“.⁷⁵ Nach der Revolution wiesen zahlreiche Kleriker, insbesondere der *Low Church* darauf hin, dass Duldsamkeit ein Zeichen der wahren, Intoleranz und Verfolgung hingegen ein untrügliches Merkmal der falschen und antichristlichen Kirche sei.⁷⁶

Nahm man diese Haltung ernst, so eröffnete sich hier ein theologisch und eschatologisch begründeter Weg zur Toleranz, der nichts mit einem frühaufklärerischen Rationalismus oder gar mit Säkularisierung zu tun hatte. Toleranz war dann einfach die notwendige Selbstvergewisserung, auf der richtigen Seite, auf der Seite der wahren Kirche Gottes zu stehen. Die Anglikanische Kirche musste Toleranz üben, um nicht selbst Teil der Kirche Satans zu sein.

4. FAZIT

Im vorliegenden Beitrag stand Toleranz weniger als Idee oder als philosophisches Konzept im Mittelpunkt, sondern es wurde versucht, Praktiken und Vorstellungen von Toleranz im unmittelbaren Kontext der Entwicklungen seit der Wiedererrichtung sowohl der englischen Monarchie als auch der Anglikanischen Kirche nach 1660 zu verorten. Toleranz bzw. Intoleranz standen in direkter Verbindung zu den politischen wie auch innerkirchlichen Auseinandersetzungen der Zeit. Dabei hat sich gezeigt, dass die Erwägungen, die Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts eher als „säkular“ charakterisiert würden, nicht immer die Toleranz förderten, sondern im Gegenteil Argumente für Intoleranz liefern konnten. Das gilt für Sicherheitsargumente ebenso wie für die Fragen nach nationaler Einheit oder nach dem Verhältnis von Kirche und Staat. Auf der anderen Seite konnten genuin religiöse Vorstellungen, etwa apokalyptisch-millennarische Denkweisen, so „fundamentalistisch“⁷⁷ sie auf den ersten Blick erscheinen mögen, durchaus förderlich für die Entwicklung von Toleranzideen sein, indem sie Intoleranz und Verfolgung mit dem Antichristen identifizierten. So ließ sich Toleranz auf eine Weise begrün-

73 Thomas Knaggs: A Sermon Preached before the Right Honourable Lord-Mayor and Court of Aldermen at Bow-Church, On Sunday, November the Fifth, 1693. London 1693, S. 7 [BL 694.f.6.(11.)].

74 Vgl. Hill: Antichrist, S. 144.

75 Locke: Letter, S. 1. Vgl. auch John Coffey: „Scepticism, Dogmatism and Toleration in Seventeenth-Century England“, in: Persecution and Pluralism, S. 149–172, hier: S. 170. Warner: Low Churchmanship, S. 372f. Cornwall: Visible and Apostolic, S. 23.

76 Vgl. auch Warner: Low Churchmanship, S. 309–311, 370–373.

77 Den etwas anachronistischen Begriff des „Fundamentalismus“ hat Heinz Schilling in die Debatte eingeführt: Heinz Schilling (Hg.): Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600. München 2007.

den, die denkbar weit entfernt ist von dem, was wir als frühaufklärerisch oder gar als „modern“ bezeichnen würden. Am Ende des Beitrags steht also ein paradoxer Befund, der jedoch nur solange paradox erscheint, wie wir an einer teleologischen Sicht festhalten, die Toleranz mit säkularisierungs- und modernisierungstheoretischen Ansätzen verbindet.